قضايا المثال والمشروعية*
في التاريخ العثماني المبكر
(كولين إمبر)

ترجمة
عبد اللطيف الحارس

مع نهاية عهد سليمان سنة 1566، كان العثمانيون قد تمكنوا من صياغة ايديولوجية لم تبرر حكم السلطان العثماني على ممتلكاته الخاصة فقط، وإنما أعطته أيضاً حق ادّعاء السيادة العالمية. هذه الادعاءات كما المعتقدات التي شكلت أرضيتها الصلبة، تطورت بين أواخر القرن الرابع عشر ومنتصف القرن السادس عشر، لتصبح أكثر وأعظم مع استمرار ونمو السلطة العثمانية. ولم تنبع هذه القناعات من مصدر واحد أو مجموعة واحدة متماسكة من الأفكار، وإنما على الأصح من تعاظم والتحام الأساطير والمثاليات، التي برزت كل واحدة منها في وقت معين، واستجابةً لحاجة سياسية معينة، أو لخدمة مجموعة خاصة من رعايا السلطان. غير أن كل عناصر هذه الايديولوجية المعقدة عملت في النهاية على خدمة الهدف الرئيسي القائم على تبرير حكم السلالة العثمانية. كل هذا التعقيد في سبيل هذه الغاية البسيطة قد يعكس الطبيعة السياسية للإمبراطورية العثمانية. كما أن حجمها المطلق وتنوعها الإثني، والديني، والجغرافي يعني أن مبدأ وحدتها كان بسيطاً جداً: الولاء للسلالة العثمانية. وهذا الولاء هو ما سعت الأيديولوجية العثمانية إلى تعزيزه على الدوام.

(*) M. Kunt, Ch. Woodhead (ed.), Suleyman The Magnificent and his Age, Longmans 1995, pp. 138-153.

السلالة العثمانية، كما النسبة الكبرى من رعاياها، كانت مسلمةً وتركية. ومن داخل التقاليد الإسلامية والتركية، بشقّيها الشعبي والرسمي، استقت ادعاءاتها للحكم والسيادة[1]. أشهر المثاليات المُشرعنة، كانت تلك التي ترى أن السلطان وجيوشه كانوا غزاة، محاربين من أجل المعتقد، وأن حروبهم ضد المسيحيين كانت حروباً إسلامية مقدسة ضد المشركين. المصدر الرئيسي لهذه الفكرة كانت الشريعة؛ المعتقد المقدس في الإسلام، والتي، وللتبسيط الشديد، تجعل من متابعة الجهاد واجباً على جماعة المسلمين. وبتطبيقهم للشريعة، كان الحكام العثمانيون قادرين دائماً على إظهار حروبهم ضد جيرانهم المسيحيين وغزوات رعاياهم على الأراضي المسيحية كتنفيذ ضروري لواجب ديني مفروض، وقد أعطاهم هذا الادعاء شرعية مزدوجة في أعين رعاياهم، والمسلمين الآخرين خارج حدود سيطرتهم[2].

الشخص الأول الذي أعطى شكلاً أدبياً لهذه الادعاءات كان الشاعر وكاتب النصائح أحمدي (1334 ـ 1412) الذي ألحق بكتابه الطويل جداً، ربما في التسعينات من القرن الرابع عشر، قسماً بعنوان تاريخ السلاطين

(1) علينا أن لا ننسى أن الكثير من الرعايا العثمانيين لم يكونوا مسلمين أو أتراكاً، ويبدو أن طرقاً بديلة لشرعنة الحكم العثماني قد نمت داخل هذه المجموعات. فمثلاً، القصة التي تصف السلاطين كمتحدرين من السلالة الكومننية «Commene» البيزنطية والتي ظهرت في القرن السادس عشر ربما عكست نسباً عثمانياً زائفاً كان هدفه تشريع الحكم في أعين الرعايا اليونانيين. ولمراجعة الروايات حول الأصل الـ «Commene» راجع:

Théodore Spandouyn Cantacasin (ed. C. Schéfer) petit traité de l'origine des Turcq (Paris 1896), 11-13; Pseudo - Sphrantzes [Makarios Melissenos] (ed. I Bekker), Georgius Phrantzes. Ioannes Cannanus, Ioannes Anagnostes (Bonn 1838), 69-71.

(2) إنّ فعالية الغزو باعتباره مصدراً للمشروعية للسلالة العثمانية يظهر وبوضوح في أعين الحكام الأجانب منذ العقود الأولى للقرن الخامس عشر وخصوصاً في تاريخ تيمور لمؤلفه نظام الدين الشامي ـ الذي كان وصفه لحملة تيمور ضد بايزيد الأول سنة 1402، حذراً في إظهار تردد تيمور في مهاجمة بايزيد لأنه يعترف به غازياً عظيماً:

Nizam al - Din Shami (ed. F. Tauer), Zafarnameh (Prague 1938), I. 248.

العثمانيين[1]. «The History of the Ottoman Kings» لعرضه على الأمير سليمان، ابن بايزيد الأول (1389 ـ 1402).

يعتبر هذا العمل في الواقع مديحاً وليس تاريخاً، إذ إنه يفتقد لأي تسلسل في الأحداث بغض النظر عن تعاقب الحكام العثمانيين. إنه إعادة تذكير بأعمال هؤلاء الحكام ضمن إطار القدوة الحسنة التقليدي: كيف كانوا «عادلين ومنصفين»، «مأوى ودعم للعلماء»، كيف «بنوا مساجد ومحاريب»، إلى ما هنالك. إلا أن، الفضيلة الأهم التي عزاها أحمدي إلى العثمانيين كانت مواصلتهم للحرب المقدسة. وهو يصنف «تاريخه» في الحقيقة ككتاب لأعمال الجهاد، ويقدم له بوصف مثالي لمجاهدٍ غاز:

الغازي هو أحد كنّاسي بساط الله
الذي يعمل على تنظيف الأرض من رجس المشركين
ولا تظنن أن الذي يستشهد في سبيل الله ميت
لا، هذا الشهيد المبارك هو حي.

وهو يصور جميع الحكام العثمانيين بوصفهم غُزاةً، منذ الوقت الذي وضع فيه أرطغرل، والد عثمان، قدمه في سلطنة اويوغو، الأرض التي ابتدأ منها العثمانيون في تقاليدهم، عملية الفتح: من هناك أرسلوا جيشاً إلى دار الشرك، لتخريب الأراضي وقتل المشركين.

هذه الصورة أصبحت نموذجاً لكل الأوصاف الأدبية اللاحقة للعثمانيين.

وفي الوقت الذي قدم فيه أحمدي قصيدته للأمير سليمان، كان الحكام

---

(1) النص في كتاب:
N. S. Banarli, Ahmedi ve Dasitan-i tevarih-i muluk-i al-i Osman, Turkiyat mecmuasi 6 (1936-39), 111-35.

العثمانيون قد تبنوا لأنفسهم لقب الغازي[1]. إلا أن مقطعاً في قصيدة أحمدي يلمح إلى أن كلمتي غازي (المجاهد في سبيل الله) وغزو (الجهاد المقدس)، وربما أيضاً المثاليات التي تتضمنها هذه الكلمات، لم تكن مستخدمةً بشكل واسع بين الرعايا العثمانيين بعد، لذا فإنّ صياغة هذه المثاليات ربما كانت تدين بمعظمها لأحمدي نفسه. وفي الجزء المتعلق بأعمال الحاكم العثماني الثاني، كتب أورخان، يقول: خدام الدين هؤلاء قاموا بغارات ضد المشركين. ولهذا السبب سميت هذه الغارات بالجهاد المقدس (غزو) akin

وهذا المقطع يفترض وبقوة أن الكلمات التي سمعها أحمدي في الاستخدام اليومي لم تكن التعابير العربية غزو وغازي، وإنما بالأحرى akin (غارة) وakinci (مغير). وهذه كلمات تركية لا تتضمن أي مفهوم ديني، ويبدو أن أحمدي نفسه هو الذي استبدل بهما المفردين العربيين. من ناحية أخرى، يبدو أن هذين التعبيرين (غازي وغزو)، واللذان بدآ الظهور بكثرة في النصوص العثمانية منذ زمن أحمدي، يرمزان وببساطة إلى اتجاه عام في تركيا العثمانية منذ القرن الخامس عشر وما بعده، يقوم على إحلال التعابير العربية محل التعابير التركية. في بعض نصوص القرن الخامس عشر، يظهر المفردان [التركيان] akin/akinci بشكل متبادل مع التعبيرين [العربين] غزو/ غازي[2].

(1) هناك نقشان يشيران لذلك: نقش بورصه الذي يحمل تاريخ 38/ 1337 ويصف السلطان الثاني أورخان بـ «سلطان الغزاة، غازي ابن غازي» إلا أن R C Jennings في مقالته:
«Some thoughts on the gazi-thesis» Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 76 (1986), 153-61.
يرجّح أنّ هذا النقش لا يعود في الحقيقة إلى سنة 37/ 1338، وإنما إلى إضافة لاحقة عند الترميم، واحتمال أن يكون تاريخها سنة 1417. أما النقش الثاني فيعود إلى سنة 1375، على جسر في أنقرة، ويتضمن غازي من ضمن الألقاب التي ينسبها إلى مراد الأول (1362 ـ 89).

(2) مثلاً، يقول المؤرخ عاشق باشا زاده الذي يصف غارة شارك فيها على هنغاريا سنة 1440: «... عبروا نهر [الدانوب] وقاموا بغارة akin على المقاطعة. وقد أخذ الغزاة الكثير من الغنائم... ويقال إنه لم يكن هناك مثل هذه الغزوة منذ أن كان الإسلام». =

هذا التغيير في المصطلحات كان، ولا شك، أعظم شأناً من كثيرٍ من التبديلات اللفظية الكثيرة المماثلة من التركية إلى العربية، والتي لم يؤد التغيير في ألفاظها إلى تطوير في المعنى. التغيير في هذه الحالة، يمثل تقديساً واعياً للأعمال. فالمغيرون العاديون يصبحون (مجاهدين في سبيل الله). والتعديل اللفظي هنا بدأ يرمز إلى تطور أيديولوجي.

إنّ الرواية الشعبية لأيديولوجية «الحرب المقدسة» هذه وجدت تعابيرها في الأدبيات التركية الشعبية للقرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث يلعب الغزاة دور الأبطال الأسطوريين، أما أعداؤهم فهم «المشركون»، وحيث تلعب الدوافع الدينية ـ وأشهرها ظهور النبي محمد في الأحلام أو في مقدمة الجيوش الإسلامية ـ غالباً دوراً هاماً في تطور حبكة الرواية[1]. أما الهدف الأساسي في هذه الأعمال فقد كان ـ كما يبدو ـ التسلية. قصصهم حول الأعمال البطولية، «العذارى الكثر» اللواتي يؤخذن كسبايا، والشعارات الرمزية الأخرى، كلها كانت تلعب دوراً أهم من الدين، إلا أن دوافعهم وروحيتهم الدينية جعلت منهم حَمَلة ايديولوجية الغزاة الشعبية. وبشكل مماثل، كانت

= Asikpasazade, (ed. Ali). Tevarih-i al-i Osman (Istanbul 1914), 125.

وكذلك، فإن فرماناً سلطانياً يعود لسنة 1493، ينظم عملية توزيع الغنائم المأخوذة من قبل غزاة الروملي، وفي مقدمته يستخدم التعابير غازي وغزو، بينما يستخدم في متن النص التعابير akin و akinci I. Beldiceanu Stenherr, «En marge d'un acte concernant le pengyek : akin et les aqingi», Revue des etudes Islamiques 37 (1969), 21-46.

(1) وربما كان كتاب مالك دنشمند هو أول النماذج الأناضولية لهذا النوع من الأدبيات على الرغم من أنه ليس بالأساس عملاً عثمانياً، إلا أن النسخة العثمانية المنقحة والتي كتبت سنة 1245 هي الوحيدة المتبقية. وكمثال على دافع ديني شعبي نموذجي في هذا العمل، يقوم البطل بالزواج من المسيحية Gulnus Banu بعد أن يحولها الرسول إلى الإسلام في حلم؛ I. Mélikoff, La geste de Melik Danismend, v. 1 (introduction and translation), v. 2 (critical edition), Paris 1960.

ومن أجل دراسة دافع نموذجي آخر للغازي، راجع:

Paul Wittek, The taking of Aydos castle, a ghazi legend transformed; in G. Makdisi (ed). Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A R Gibb (Leiden 1965), 662-72.

أدبيات المناقب ـ قصصاً شعبياً يروي الأعمال العجائبية لأولياء الله ـ ذات الصبغة الدينية السائدة تحوي أحياناً أحداثاً يظهر فيها البطل ـ القديس في هيئة مجاهد، وأحياناً برفقة السلاطين العثمانيين. ساري سلطوك هو مثال لهذا النوع من الغازي ـ الولي، وقد جمع مناقبه أبو الخير الرومي، استجابةً ـ كما يبدو ـ لطلب من الأمير العثماني جم سنة 1473. وقد تضمنت الرواية الأسطورية لأعمال ساري سلطوك البطولية ضد المشركين إحالات إلى أماكن وأحداث وأشخاص حقيقيين (أشهرهم عثمان، السلطان العثماني الأول)، إلا أن الحقائق التاريخية فيها بقيت أقل شأناً من الدوافع الدينية والرمزية[1]. ونموذج آخر مماثل تقريباً، يعود تاريخه هذه المرة إلى أواسط عهد سليمان، هو مناقب أنيسي «Enisi» للرجل الصالح أق شمس الدين «AK Semseddin». فشمس الدين هو شخصية تاريخية، والمرشد الروحي لمحمد الثاني (1451 ـ 81) وقد حضر فتح القسطنطينية سنة 1453. هذا الحدث التاريخي يظهر في الواقع في عمل أنيسي، ولكنه تحول ليتكيّف مع تقاليد أدبيات المناقب والغزاة الشعبية. في رواية أنيسي، أن الشيخ الأخ شمس الدين هو الذي تنبأ بالتوقيت الصحيح لسقوط المدينة، ومع دخول الجيش الإسلامي إلى القسطنطينية، رأى السلطان حشداً من الملائكة المرتدين اللباس الأبيض، يقودونه إلى النصر[2].

هذه الأساطير والمناقب مع دافعها الثابت للجهاد الإسلامي ساهمت وبوضوح، من خلال وسيط السَمَر والتسلية، في نشر أيديولوجية الغزاة الشعبية[3]. أما المواد «التاريخية» المتضمنة في هذه الأساطير، كقصة أنيسي في فتح القسطنطينية، فلا بد أن تكون قد ساهمت في تكوين رؤية شعبية

(1) ومن أجل مقتطفات من مناقب ساري سلطوك راجع:
Fahir Iz, Eski Turk edebiyatinda nesir, 268-318.

(2) والمقتطفات في Iz, Nesir, 345-6

(3) ونظيره في القرن العشرين يمكن أن يكون من نوع الإثارة ـ الجاسوسية التي خدمت في نشر أيديولوجية الحرب الباردة، أو أفلام هوليوود، حيث قامت شخصيات مثل جون واين في خلق صورة ـ ذاتية أميركية شعبية.

للماضي العثماني. لذلك لم يكن من المستغرب أبداً أن تعتمد قصص أوائل التاريخ العثماني وبكثافة على مثل هذه المواد، وتتماثل مع نمطي الأساطير والمناقب أكثر من تماثلها مع الكتابة التاريخية. أما أهمية الأساطير كمصدر للتاريخ العثماني فلربما كانت دون أهميتها في تسجيل مرحلة من مراحل تطور الأيديولوجية الحاكمة.

لم تكن بواكير «التواريخ» العثمانية، لمؤلفيها أحمدي (1390)، وشكر الله (1460)، وأنوري (Enveri) (1465) أعمالاً مستقلة في الحقيقة، وإنما كانت وببساطة ذيولاً قصيرة لكتب أكبر. المدونات التاريخية «Chronicles» الأولى، التي تتعاطى كلياً مع السلالة العثمانية ـ التواريخ المجهولة «The Anonymous Chronicles»، وتلك الخاصة بـ عاشق باشا زاده «Asik Pasa Zade»، عروج Oruç (1500) ـ لم تظهر إلاّ في عهد بايزيد الثاني (1481 ـ 1512)[1]، ومع التشجيع الفعال لهذا السلطان على الأرجح. وظهورها كان مهماً؛ أولاً لأنه يحدد الفترة الزمنية، بعد حوالي قرنين ـ تقريباً ـ من تأسيس الدولة، عندما بدأ السلاطين العثمانيون يحتلون مواقع في الخيال الأدبي العثماني يعادل أو يزيد على تلك التي احتلتها السلالات الإسلامية الأولى. ومع نهاية عهد بايزيد، أصبحت الكتابة التاريخية للسلالة العثمانية الحاكمة بالفعل نوعاً أدبياً مستقلاً[2]. ثانياً، هذه التواريخ الأولى كوّنت صورةً شعبية للسلاطين.

إحدى الميزات الهامة لهذه الصورة هي عرضها للسلاطين واتباعهم باعتبارهم أبطالاً غزاة. وهذا صحيح قبل كل شيء في قصص المدونات ومآثرها الأسطورية أو شبه الأسطورية حول العثمانيين في القرن الرابع عشر.

(1) V. L. Ménage, «The beginnings of Ottoman Historiography» in B Lewis and P M Holt (eds), Historians of the Middle East (London 1962), 168-79.

(2) والعلاقة المميزة في هذا التطور كانت رعاية بايزيد الثاني للباحث كمال باشا زاده في كتابه المتعدد الأجزاء عن التاريخ العثماني. راجع: Ibn-i Kemal (ed. S Turan), Tevarih-i al-i Osman. I defter (Ankara 1970), 35-6.

إذ إنها تظهر العديد من الميزات الأسطورية للغزاة: مثل، قصص تحوّل المسيحي كوزه ميخال «Köse Mihal» للإسلام، بعد ظهورٍ للنبي في حلم أرشده فيه للانضمام إلى عثمان. والقصص المتعددة المختلفة حول كيف تمكن سليمان باشا، ابن السلطان الثاني أورخان (1324 ـ 62)، ورجاله من القيام بالفتوحات العثمانية الأولى في أوروبا بعد عبورهم الدردنيل على طوافات، مماثلة في نموذجيتها لأنماط أساطير ـ الغزاة، وقصص الأولياء التي تظهر أحياناً متداخلة مع هذه المواد البطولية ـ وخاصة أسطورة زواج عثمان من ابنة الدرويش ادى بالي ـ تضيف أعمالاً من تقاليد المناقب. وبهذه الطريقة، فـ «التواريخ» العثمانية لأواخر القرن الخامس عشر تعتمد على الأعمال الأدبية الشعبية لتعرض صورةً للسلاطين تتناسب مع المثل الشعبية كالبطولة، والحرب المقدسة، والتقوى. ولقد استمرت هذه الصورة أيضاً إلى القرن السادس عشر وما بعده.

والمرويات التي تكون هذه التواريخ العثمانية الأولى ربما اتخذت شكلها الحالي في عالم المغيرين الفاعلين[1]. والذين بالنسبة لهم كانت الغارة والغزو شيئاً واحداً. وفي الحقيقة، إن ما يجعل من سير ومدونات عاشق باشا زاده مفعمة بالحيوية والنشاط، هي أنها تظهره على أنه مغير من أتباع إسحاق بيه «Ishak Bey» من سكوبيا «skopje» في سنتي 1430 و1440. كما أن صورة السلاطين التي تعرضها هي وبوضوح واحدة من تلك الصور التي يمكن أن تجد صدىً لها بين المحاربين الفاعلين. إلا أنها ومع ذلك تختلف كثيراً عن رؤية أخرى للغزو والتي، وأيضاً منذ أواخر القرن الخامس عشر، قُدّر لها أن

(1) مثلاً، قصص تحوّل Köse Mihal التي ربما ابتدأت مع غزاة الروملي. إن الشخصية الأسطورية المحتملة لـ Köse Mihal ربما عُرضت كسلف لعائلة Mihaloglu التاريخية والتي قدمت القادة المتوارثين للغزاة على الحدود مع هنغاريا منذ أواخر القرن الرابع عشر إلى أوائل القرن السادس عشر. إن قصص Köse Mihal في المدونات التاريخية تعطي قداسة نبوية لادعاء عائلة Mihaloglu شرعية قيادة الحرب المقدسة وبالتالي لأعمالهم كقادة للغزاة. كما أنها تعطي لعائلة Mihaloglu وللغزاة أيضاً، وضعاً مميزاً في علاقاتهم مع السلالة العثمانية.

تصبح الفكرة المسيطرة في أيديولوجية السلالة الحاكمة. إنها رؤية العلماء المستمدة ليس من التراث الديني الشعبي، وإنما من النصوص القانونية للشريعة.

أول الناشرين لهذه الفكرة في محيط عثماني كان أحمدي الذي ـ في كتابه: تاريخ سلاطين بني عثمان ـ لا يحول فقط الغارة إلى غزو، وإنما يظهر العثمانيين كملتزمين كلية بالغزو في سبيل الله، وليس من أجل أعمال البسالة الأسطورية. وفي نواح أخرى من أشعاره، يرثي لحال أولئك الذين ينفذون الغزو من أجل النهب. فهذه برأيه لصوصية بحتة، الغزو: يجب أن يبقى عملاً خالصاً لله وحده، ومن أجل أن تبقى كلمة الله هي العليا[1]. ونفس الدعوات الدينية نجدها مجدداً في فصل عند شكر الله على سلطة بني عثمان والذي أضافه إلى تاريخ للعالم «Universal History» سنة 1460. فمثلاً، وعلى الرغم من أن القسم المتعلق بفتوحات سليمان باشا يعتمد وبوضوح على مصدر شفهي، ويحتوي على العديد من الموضوعات المتقاربة مع الأساطير التركية الشعبية[2]، إلا أنه يقدمه مع مشهد حيث يقوم والد سليمان باشا، أورخان، بتوجيه ابنه: «وإذا عبرت (الدردنيل) على بركة الله، فادعُ المشركين قبل كل شيء إلى الدخول في الإسلام، فإذا لم يقبلوا فتقدم إلى الأمام باتجاه

(1) Tunca Kortantamer, Leben und Wletbild des altosmanischen Dichters Ahmedi (Freiburg, 1973), 236.

إن رفض أحمدي الديني للغنيمة كدافع للغزو يتعارض وبصرامة مع عاشق باشا زاده، مثلاً، والذي يبين وبشكلٍ خاص في مذكراته الشخصية الواردة في تاريخه كم كان دافع الحصول على الغنيمة مهماً في الواقع.

(2) الأمثلة هي قصص شكر الله عن كيفية عبور سليمان باشا و«أتباعه الأربعين» الدردنيل على طوافة؛ وكيف، وبعشرين رجلاً، تمكن من هزيمة جيش المشركين وذلك بإرسال مجموعة من خمسة رجال تحت جنح الظلام، إلى كل جهة من القوات المعادية، يقرعون الطبول ويصرخون «الله أكبر»، مما أقنع المشركين بأنهم يواجهون جيشاً كبيراً من المسلمين؛

Th. Seig, «Der Abschnitt über die Osmanen in Sukrullah's persischer Universalgeschichte», Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte 2 (1923-26, repr. Osnabruck 1972), 63-128.

المعركة». هذه التعليمات تعكس تماماً قوانين الحرب كما تنص عليها الشريعة وبتضمينها في تاريخه، فإنه يظهر السلاطين كمتّبعين للغزو بما يتطابق والقواعد الشرعية. هذه الوجهة لتصوير العمليات العسكرية العثمانية بتعابير لم تعد مستمدة من تقاليد الأساطير الشعبية وإنما من الشريعة، أصبحت ظاهرة خصوصاً خلال عهد بايزيد الثاني، ووجدت صيغةً ملائمةً في جملة وردت في تاريخ (محمد) الفاتح (1490) لطورسون بيه «Tursun Bey» الذي كتبه خلال هذا العهد: «القتال والفتح. . . موافقان لقواعد الشريعة النيرة»[1]. هذه الرؤية الشرعية للحرب المقدسة أصبحت سائدة خلال القرن السادس عشر، عندما سيطر العلماء والبيروقراطيون خريجو المدارس على الحياة الفكرية في الامبراطورية. ومن الآن فصاعداً، ستجد حروب السلاطين العثمانيين مظاهرها الأدبية بتعابير شرعية. هذا التفسير للعمليات العسكرية العثمانية كتنفيذ لواجب شرعي من قبل المجموعة الإسلامية كلها برّرت، في أعين العلماء، ادعاءات السلاطين في كونهم قادة الحرب المقدسة، وبنفس الطريقة التي بررتها تعاليم الأساطير الشعبية في أعين العامة.

التطوير الأدبي الثاني لأواخر القرن الخامس عشر، كان بتحويل كل فضائل الغزو إلى شخص السلطان. ومقارنةً بين أحمدي في أواخر القرن الرابع عشر، والتاريخ العثماني لنصري «Nesri» في أواخر القرن الخامس عشر (1485)، توضح هذا التغيير. يبدأ أحمدي فصله عن «السلاطين العثمانيين» بمديح لفضائل الغزاة، حيث يلحظ أنهم «أتوا في آخر الزمان»، لأنه «من يأتي في آخر الزمان أفضل ممن يأتي في بدايته»، تماماً كما أن القرآن هو الكتاب الأخير ومحمد هو آخر أنبياء الله. ويردد نصري هذا التأكيد، ولكن مع تعديل أساسي؛ ففي هذه الرواية، لم يعد الغزاة بشكل عام هم الأفضل لأنهم أتوا في نهاية الزمان، وإنما السلاطين العثمانيون، الذين يصفهم الآن بأنهم «أول الغزاة البارزين والمجاهدين بعد رسول الله والخلفاء الراشدين»[2]. إنها هذه

(1) Tursun Bey (ed. A M Tulum), Tarih-i Ebu'l - Feth (Istanbul 1977), 170.

(2) Mehmed Nestri, (ed. F Unat and M Koymen), Kitab-i cihannüma 1 (Ankara 1949), 55.

الرؤية للسلطان باعتباره أول الغزاة هي التي تميز القصص الأدبي لعهد سليمان في القرن السادس عشر، وتظهر بشكل جليّ بين الألقاب التي تبناها هذا السلطان. فمثلاً، في لائحة من الألقاب السلطانية[1] أعدها شيخ الإسلام أبو السعود[2] يظهر سليمان كـ «سيد الغزاة المحاربين، المشهور في العالم بأسره...» والفتوحات العظيمة للعشرين سنة الأولى من حكمه أعطت زخماً لهذا الادعاء.

لقد قدمت أيديولوجية الحرب المقدسة تبريرين للحكم العثماني. **أولاً**، تصف السلاطين كمنفذين لواجب شرعي، **ثانياً**، تعطيهم الحق الشرعي لحكم الأراضي التي افتتحوها من المشركين. وأول من وضع صيغة لفكرة أن الحرب المقدسة تمنح حقوق الملكية العقارية كان نشري، الذي كتب في قصته لعهد عثمان: «إن السلاطين المعظمين والملوك النبلاء يعترفون بفضائل عثمان وصفاء نواياه ويقولون... إجعل كل ما يأخذه من المشركين حقاً شرعياً له»[3]. لقد قصد نصري وبوضوح تطبيق هذه القاعدة على كل الفتوحات، ولكل السلاطين العثمانيين.

إلا أنه، بإعلان صانعي الأيديولوجية العثمانية الحرب المقدسة قاعدةً تجيز الاستيلاء على الأراضي بحقّ الفتح، واجهوا مشكلة، لأن السلاطين سبق أن سيطروا على الكثير من الأراضي في حروب ضد إخوانهم المسلمين، وكان من الصعب اعتبار هذه الاعتداءات غزواً أو جهاداً. فاعتمدوا لذلك عدة

(1) وهذه اللائحة للألقاب السلطانية ظهرت في رأس مقدمة أبو السعود لسجلات الأراضي المسجّلة في Boda والتي وضعت بعد سنة 1541. راجع:
Ö L Brakan, XV ve XVI asirlarda Osmanli imperatorlugunda zirai ekonominin hukuki ve mali esaslari (Istanbul 1943), 296.

(2) وقد تقلد أبو السعود منصب قاضي عسكر الروملي منذ سنة 1537 إلى سنة 1545، ومنصب شيخ الإسلام منذ سنة 1545 إلى حين وفاته 1574. وتأثيره على تكوين وتنظيم القوانين والأيديولوجية العثمانية كان كبيراً بما لا يقاس. من أجل الاطلاع على أعماله راجع: R C Repp, The Mufti of Istanbul (Oxford 1986), 272-96.

(3) Nesri, Kitab-i cihannüma, 52

وسائل لتطويق هذه المشكلة. **أولاً**، التواريخ العثمانية لأواخر القرن الخامس عشر مالت إلى اعتبار الفتوحات العثمانية في أناضول القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر ضماً سلمياً (أراضي صُلح) دون اللجوء إلى قوة السلاح، وبذلك برأوا السلالة العثمانية من اتهام إعلان الحرب ضد المسلمين. **والوسيلة الثانية** التي استخدمتها تلك التواريخ لتبرير الحروب كواجب ديني، الذهاب إلى أن الحكام المسلمين الآخرين في الأناضول قد تعاونوا مع المشركين، وبذلك ألهوا العثمانيين عن واجبهم المقدس في الغزو. واحد من المؤرخين المجهولين من سنة 1485، برّر كل الفتوحات العثمانية في الأناضول على هذه الأرضية(1). والتسويغ الآخر الذي لجأوا إليه تصوير أعداء السلطان المسلمين، كمسلمين «ظالمين»، فجعلوا بذلك من «رفع الظلم» واجباً على العثمانيين. طورزون بيه، مثلاً، يصف حملة محمد الثاني ضد حاكم الأق قويونلو أوزون حسن سنة 1473 ضمن هذا النوع من الإطار الأخلاقي. سنة 1472 هاجم أوزون حسن مدينة توكات «Tokat» العثمانية، مرتكباً اضطهاداً فظيعاً وظلماً واضحاً. ولذلك «أصبح إلزامياً شرعاً وعرفاً، بالمنطق والسلطة المخوّلة، على محمد الثاني أن يرفع هذا الأذى عن المسلمين ويقطع الرأس المدبر للفتنة»(2). ويصور طورزون بيه الحملات المتتالية لمحمد الثاني، وانتصاره على أوزون حسن كانتقام ديني مقدس وضروري من أجل مصلحة توكات.

وهناك تبرير آخر للحكم العثماني في الأناضول، والذي أصبح سائداً في أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر، هو أن العثمانيين هم الورثة الشرعيون للسلاطين السلاجقة الأوائل في الأناضول (1071 ـ 1300)، وإن السلالات الأخرى التي جاءت لاحتلال أراضي كانت سلجوقية سابقاً، والذين طردوا لاحقاً من قبل العثمانيين لم يكونوا سوى مغتصبين. والتراث العثماني للقرن الخامس عشر يحتوي العديد من القصص التي تربط عثمان ووالده

(1) Bodleian Library, Oxford, MS Marsh 313, ff. 5r-7v.

(2) Tursun Bey, Tarih-i Ebu'lFeth, 157.

ارطغرل بالسلاجقة، إلا أن نصري هو الذي دمج بين هذه القصص المختلة لتكوين قصة متماسكة «تثبت» الادعاءات العثمانية. في هذه القصة، التي أصبحت مصدراً لمؤرخي القرن السادس عشر، يرى نصري أن السلطان السلجوقي علاء الدين الأول (1220 ـ 37) هو الذي أعطى أراضي في شمال ـ غرب الأناضول لأرطغرل. وأرسل خليفته علاء الدين الثاني (1282 ـ 1303) إلى عثمان ابن ارطغرل طبلاً، ورايةً وسيفاً، كرموز لسلطته، وقبل موته جعل من عثمان وريثاً له، لأنه لم يكن له أبناء. وكان نصري حذراً في إظهار عثمان في أي موقف ينم عن عدم ولاء للسلاجقة طالما استمرت هذه السلالة في الحكم، مظهراً أن عثمان قام بتوسيع ممتلكاته من خلال الغزو ضد المشركين فقط:

> وهذا يفسر لماذا كان عثمان وخلفاؤه يسمون غزاة
> لأن مبدأ عمله ما كان يحتمل السيطرة باغتصاب
> أراضي المؤمنين، وإنما حدث ذلك من خلال الغزو والجهاد[1].

ولذلك فإن العثمانيين قد قُدموا على أنهم اكتسبوا الأناضول باعتبارهم حكاماً شرعيين، أما الحكام الذين حلَّ العثمانيون مكانهم خلال هذه العملية فكانوا وببساطة «مغتصبين». المدونات الشعبية عكست اختلافاً حول هذا التراث، الذي كان موجهاً للعلماء أكثر من توجهه لطبقات المحاربين. ولكن هذه الفكرة استمرت منذ وقت نصري فصاعداً كدافع هام في الادعاء العثماني الرسمي للشرعية.

إن ادعاء العثمانيين كونهم الورثة الشرعيين للسلاجقة ساد في كتابات أواخر القرن الخامس عشر وعكس الحقيقة التاريخية بأن أراضي المسلمين التي افتتحها العثمانيون خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر تضمنت، ممتلكات السلالة السلجوقية السابقة. الادعاءات الشرعية برّرت هذه الفتوحات وذلك من خلال إعادة النظر بالأحداث التاريخية السابقة. إلا أنه بعد 1500،

(1) Nesri, Kitab-i cihannama, 52.

فإن ممتلكات أقوى المنافسين للعثمانيين في العالم الإسلامي كانت تقع خارج الأناضول، وهذا الوضع الاستراتيجي والسياسي الجديد أدى إلى بروز إشكال جديد للدعاية العثمانية ومجموعة جديدة من الادعاءات للسلالة الحاكمة.

خلال القرن السادس عشر، كان شاهات إيران الصفويون من أخطر الأعداء المسلمين للعثمانيين. هذا العداء بين السلالتين الحاكمتين أدى إلى حرب مفتوحة في سنوات 1514 و1536، و1548 و1555، وأخيراً بين سنوات 1578 و1590. وحتى خلال سنوات السلم، فإن حقيقة أن الشاه الصفوي كان له مؤيدون عديدون في ادعاءاته للشرعية الدينية بين رعايا السلطان العثماني، وخاصة في الأناضول، أدى إلى خوف دائم من ثورات مؤيدة للصفويين[1]. إن الخطر السياسي للصفويين وادعاءاتهم في كسب ولاء العديد من الرعايا العثمانيين تطلبت دعاية عثمانية فعالة مضادة[2]. ولأن الصفويين كانوا مسلمين، وإن كانوا شيعة وليسوا سنة[3]، لم يكن سهلاً الادعاء المباشر بأن الحرب ضدهم كانت غزوة، على الرغم من أن هذا حصراً ما فعله العثمانيون. وقد تطلب ذلك قبل كل شيء إبعاد صفة «المؤمنين» عن الصفويين وتصويرهم «كمشركين» الأمر الذي جعل القتال ضدهم واجباً دينياً.

وأول تسجيل واضح لهذه العملية هو رأي شرعي مطول أصدره عالم يدعى حمزة ساري غوريز Hamza Sari Görez، ومن الواضح أنه كان تبريراً

(1) للاطلاع على هذا الموضوع بشكل عام، راجع:
H. Sohrweide, «Der Sieg der Safaviden und seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert». Der Islam 41 (1965), 195-223.

(2) راجع: Elke Eberhard, Osmanische Polemik gegen die Safawiden (Freiburg 1970)

(3) وبكل الأحوال، فإن الدعاية العثمانية لم تكن موجهة ضد الصفويين كشيعة. لأن القيام بذلك سيعني تجريم شيعة الإمبراطورية العثمانية والذين لم يكونوا مؤيدين للصفويين ولا معارضين للحكم العثماني. وفي الحقيقة، فإن أبا السعود قد مهّد الطريق لجدالية مطولة حول هرطقة الصفويين مع تأكيده «بأنهم لم يكونوا شيعة»؛
M E Düzdag, Seyhulislam Ebussuud Efendi fetvalari (Istanbul 1972), no. 481.

لحروب سليم الأول (1512 ـ 20) ضد الشاه اسماعيل الصفوي. وفيه، حدّد أتباع الشاه كـ «مستخفين بشريعة نبينا... ودين الإسلام... وصريح القرآن الذين يُحلُّون ما حرّم الله عز وجل» وختم حديثه قائلاً:

> حسب قوانين الشريعة والسلطة المخولة لكتبنا المقدسة... المجموعة المذكورة هي مشركة وملحدة. إنه فرض وواجب ديني أن نقتلهم وأن نفرق طوائفهم[1].

وفي هذه الحالة، فإن الحرب ضد الصفويين تشكل غزواً، ومفهوم أنها شكلت غزواً أصبح شائعاً خلال عهد سليمان، ووجد صيغته المطلقة في كتابات شيخي الإسلام ابن كمال باشا زاده (شغل هذا المنصب خلال سنوات 1526 ـ 34) وأبو السعود (شغل المنصب خلال سنوات 1545 ـ 74). ابن كمال باشا زاده وصف الصفويين بأسلوب بليغ بارع الإيجاز بأنهم يملكون، «الشكل الخارجي للمسلمين، والطبيعة الداخلية للمشركين»، وقد أوضح هذه الفكرة في دراسة بالعربية عدد من خلالها أعمالهم الكثيرة الشريرة:

> إنهم يدعون بأن ما يبيحه الشاه فهو مباح وما يحرمه فهو محرم. وإذا جعل الشاه الخمرة مشروعةً، فهي إذن مشروعة[2]. وباختصار فإن تنوّع عدم إيمانهم، والمنقول إلينا من خلال المعرفة العامة، لا يمكن تعداده... ولا يوجد عندنا أدنى شك حول عدم إيمانهم وارتدادهم...

وفي رأي شرعي ذكر في نهاية الدراسة، رد ابن كمال باشا زاده على سؤال حول شرعية الحرب ضد الصفويين، بأن حرباً كهذه ستكون «غزوة

---

(1) من أجل نصّ فتوى حمزة راجع: Repp, Mufti of Istanbul, 218-220 ومن أجل مزيد من الاطلاع راجع S. Tansel, Yavuz Sultan Selim (Ankara 1969), 35-6

(2) وقد حددت السلطات العثمانية في القرن السادس عشر المرتد على أنه شخص يحلل ما حرمته الشريعة (وخاصة شرب الخمر والزنى)، يصوّر ابن كمال باشا زاده هنا الشاه الصفوي على أنه يدعي لنفسه مرجعيةً تحل محل سلطة الشريعة.

عظيمة»[1]. وتعطي مجموعة من الآراء الشرعية لأبي السعود، يعود تاريخها إلى ما بين سنوات 1548 و1555 ـ وهي سنوات حملة سليمان الثانية ضد إيران ـ تعطي صيغة أكثر تفصيلاً عن نفس الأفكار[2]. وبهذه الطريقة تمكن سليمان من إظهار كل حروبه، ليس فقط ضد أوروبا المسيحية، وإنما أيضاً ضد صفويّي إيران، باعتبارها حروباً مقدسة.

إن الحاجة الأيديولوجية لإظهار الصفويين «كمشركين» أنتجت حاجة موازية لإظهار السلاطين العثمانيين مسلمين اتقياء محافظين، ومدافعين متفردين عن الدين الحقيقي القويم وضد مثل هذا الشرك. وقد برزت هذه الحاجة في وقت سيطر فيه العلماء على الحياة الفكرية في الامبراطورية، وكانت النتيجة إعادة صياغة الادعاءات العثمانية للشرعية بتعابير إسلامية شرعية محافظة.

وليس صحيحاً أن العثمانيين لم يدعوا شرعيةً دينيةً قبل القرن السادس عشر، إلا أن ادعاءاتهم نبعت من معتقدات شعبية وليس من علماء الإسلام. وفي الحقيقة، فإن تواريخ الربع الأخير من القرن الخامس عشر تحتوي جميعها على أجزاء تساعد على إظهار أن الله قد قضى بحكم هذه السلالة. وأشهر هذه الروايات ما تزال مندمجة في النصوص التاريخية العثمانية إلى يومنا هذا؛ ومنها قصة عاشق باشا زاده عن نزول السلطان الأول عثمان ضيفاً على درويش يدعى أده بالي، الذي أوّل له حلماً رآه باعتباره يُظهر أن الله قد منح الحكم لعثمان ولخلفائه. وبعد تفسير الحلم، وافق اده بالي على خطبة ابنته من جانب عثمان، جاعلاً منها جدةً عليا لسلاطين المستقبل[3]. في هذه الرواية كما في العديد من المرويات المماثلة، يعكس الحلم الاعتقاد الشعبي بأن الله يتكلم مباشرة إلى الإنسان أثناء نومه، ولذلك فإن الأحلام هي دلالة منذرة مقدسة للعظمة المستقبلية للسلالة. كما أن رواية زواج عثمان من ابنة

(1) نقلاً عن S. Tekindag. «Yeni Kaynak ve vesikalarin isigi altinda Yavuz Sultan Selim in Iran seferleri» Tarig dergisi xvii/22 (1968), 49-78.

(2) Düzdag, Seyhulislam Ebussuud Efendi fetvalari, nos. 479-89

(3) Asikpasazade, Tarih-i al-i Osman, 6-7

اده بالي تعطي أيضاً شرعية دينية شعبية للسلاطين العثمانيين. فإدخال الشيخ اده بالي، والذي يحظى في المعتقد الشعبي بنسب روحي يربطه مباشرة بالرسول، منح نفس الأسلاف الروحيين للسلالة.

وبوصول سليمان إلى الحكم سنة 1520، فإن الإسلام الفقهي كان قد حل محل الديانة الشعبية كمصدر لإضفاء الشرعية على السلالة الحاكمة. وهذا التغير عكس ليس فقط الأهمية المتنامية للعلماء والحاجة لتصوير السلاطين كمدافعين عن الدين الحق ضد الصفويين المشركين، وإنما أيضاً كمفهوم متطور لسيادة عالمية. خلال القرن الخامس عشر، ادعى السلاطين العثمانيون سمواً أولياً على السلالات التركية المجاورة، ولكن لا أكثر من ذلك. وفتوحات والد سليمان، سليم الأول، وسّعت من طموحاتهم. سنة 1516 ـ 17 انتصر سليم على سلطان المماليك وضم ممتلكات المماليك في سوريا ومصر والحجاز، مما أعطاه أوسع ممتلكاتٍ تفوق بمساحاتها ما استولى عليه السلاطين الآخرون. وأكثر من ذلك، هذه الممتلكات ضمت بين جنباتها المدينتين المقدستين مكة والمدينة، مما أضفى على السلطان العثماني الدور المميز كمالك وحامٍ لأقدس المزارات الإسلامية. ومن الآن فصاعداً، «خادم الحرمين الشريفين» والعديد من الألقاب المماثلة بدأت تظهر بشكل نظامي بين ألقاب السلاطين العثمانيين[1]. هذه الرؤية الجديدة للسلطان كحامي للمدن المقدسة والضامن للعقيدة ضد الشرك والبدع، تطلبت أشكالاً جديدة من الشرعية. كما تطلبت ـ وفي المقام الأول ـ تبريراً تاريخياً للادعاء العثماني بالتقدم على الزعماء الآخرين.

خلال القرن الخامس عشر، تمكن العثمانيون في الواقع من خلق رواية

(1) في صيغة أبو السعود، كان سليمان «حامي الأراضي المقدسة للحرمين الشريفين». كما أن فتوحات سليم الأول أعطت السلطان حق حماية القدس، المدينة المقدسة عند المسلمين والمسيحيين واليهود. وفي رسالة إلى امبراطور هابسبورغ فردناند بتاريخ 1554، وصف سليمان نفسه على أنه حاكم «. . . مكة والمدينة والقدس. . .» مما يعكس ادراكه لوضع القدس كثالث المدن المقدسة.

تاريخية أعطتهم «الحق» في الحكم. ولم يكن هذا ادعاءً دينياً، وإنما ادعاء أقاموه على نسب زائف، وقد ظهر في العديد من الروايات، ولكنه اتخذ شكله النهائي في تاريخ نصري (1485)[1]. هذا النسب يبنى على مواد من الأساطير الشفهية والمكتوبة، عن أغوزخان، الحاكم الأسطوري العظيم والجد الأعلى للأتراك. وفي الروايات المختلفة للسلسلة، يبين السلاطين العثمانيين كمتحدرين من عامود النسب من أغوزخان العظيم نفسه. وفي القرن الخامس عشر، كان هذا النسب كافياً لإثبات أن العثمانيين كانوا متفوقين على السلالات التركية المجاورة، الذين وإن صوروا أحفاداً لأغوزخان إلا أنهم كانوا من الفروع، وهذا ما جعل حكم السلاطين العثمانيين شرعياً على رعاياهم الأتراك الذين كانوا مطلعين على أساطير الأُغز التي بني عليها النسب[2]. تواريخ السلالات للقرن السادس عشر وما بعده حافظت على هذا النسب، رغم أنه قد يكون فقد تأثيره في ذلك الوقت. لأن أساطير الأغوز كانت تمثل تقاليد أدبية شعبية للأتراك، والتي يجب أن تكون قد أصبحت غير مهمة الآن للعثمانيين المثقفين الذين تبنوا الأذواق الأدبية للنخبة الإسلامية العالمة. ونتيجة لذلك، فقد شهد القرن السادس عشر الاستبدال بـ «الأدلة» السلالية للحقوق التاريخية العثمانية للحكم، «الأدلة» الواردة في النصوص الشرعية للإسلام.

هذه الأمارات ظهرت، وربما ليس للمرة الأولى، في التاريخ العثماني والذي كتب بعد سنة 1541 من قبل الصدر الأعظم، لطفي باشا. وقد استشهد لطفي باشا في دعمه للادعاء العثماني للحكم، بحديث للنبي محمد من واحد من الكتب الشرعية الستة للأحاديث النبوية: «يبعث الله على رأس كل مائة سنةٍ من يجدّد على الأمة دينها».

وقد فسر لطفي باشا هذا الحديث كنبوءة للحكم العثماني. إن

---

(1) Nesri, Kitab-i cihannüma, 52.

(2) حول هذا النسب راجع: Barbara Flemming, «Political genealogies in the sixteenth century», Osmanli arastirmalari VII-VIII (1988), 123-39.

«المجددين المعاصرين للمعتقد هم سلاطين العثمانيين: عثمان، الذي أحيا الإسلام في بداية القرن الثامن الهجري بعد فتوحات المغول الوثنيين: ومحمد الأول الذي أحيا في بداية القرن التاسع، المعتقد بعد تخريب تيمور: وسليم الأول الذي انتصر في بداية القرن العاشر، على الصفويين المشركين. وقد تابع لطفي باشا الفكرة الصفوية، والتي كانت مرتبطة مباشرة مع فترة كتابته، باستشهاده برسائل منسوبة إلى علماء ما وراء النهر، تمجد سليم الأول على أنه «الشاه على عرش الخلافة»، والذي دافع بمفرده عن الشريعة والعقيدة الحقة. وقد قدم لطفي باشا أيضاً خلاصة متحيزة للتاريخ الإسلامي، أظهر فيها أنه ومنذ أيام الخلفاء الراشدين الأربعة الذين خلفوا النبي، فإن السلالات الوحيدة التي بقيت دون أن تلوث بـ «البدع» أو «التمرد» كانت سلالات العثمانيين ومرشديهم وقدوتهم، السلاجقة[1]. الأحاديث النبوية التي استشهد بها لطفي باشا كانت مصدراً واحداً لشرعية السلطة، أما المصدر الآخر فقد كان القرآن، كلمات الله الخالدة. وهنا أيضاً يجد المدح السلالي نبوءات للحكم العثماني. واحد من هؤلاء المتنبئين كان المعلم الامبراطوري والمؤرخ، سعد الدين، الذي ذكر في مقدمة كتابه «تاج التواريخ» المهدى لمراد الثالث (1574 ـ 95)، الآية القرآنية التالية: ﴿فسوف يأتي الله بقومٍ يحبهم ويحبونه، أذلةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين، يجاهدون في سبيلِ الله ولا يخافون لومة لائم﴾[2]. هؤلاء القوم في تأويل سعد الدين، هم السلالة العثمانية.

هذه الأمثلة تظهر أن النصوص الإسلامية الشرعية، والرؤية الشرعية للتاريخ الإسلامي في منتصف القرن السادس عشر، قد حلتا مكان الاعتقادات الشعبية

---

(1) Lutfi Pasa, (ed. Ali), Tevarih-i al-i Osman (Istanbul 1922), 11-16.

وتتعارض مقدمة لطفي باشا بقوة مع محتوى تاريخه المستمد من «التواريخ المجهولة» الشعبية، والتي تعكس التقاليد الشعبية وليس تقاليد العلماء حول الكتابات التاريخية العثمانية.

(2) سورة المائدة، الآية 53.

وتقاليد الأساطير التركية، كمصدر لشرعنة الحكم السلالي. وقد شهد منتصف القرن السادس عشر أيضاً محاولات منتظمة لتحديد وتبرير الحكم العثماني على قاعدة التقاليد الفقهية الإسلامية. وكان هذا أولاً عمل الفقيه الكبير أبي السعود في السنوات ما بين تعيينه كقاضي عسكر في الروملي سنة 8/1537 ووفاته سنة 1574. إن ما يبرر حكم السلطان، بالنسبة لأبي السعود، كان نشره وحمايته للشريعة، الأساس الشرعي للإسلام؛ وما يحدد المسلم هو التزامه بهذه الشريعة. ولقد هدف أبو السعود بمحاولته إعادة تحديد السلوك الحكومي بتعابير شرعية، إلى خلق صورة للسلطان العثماني كعاهل متدين حقاً، وحكمه مطابق لحكم الشريعة واقعاً. وخلال فترة بقاء أبي السعود في وظيفته فإن، «الحكم العثماني» و «حكم الشريعة» أصبحا مفهومين مترادفين. وفي لائحته لألقاب السلاطين، يصف أبو السعود سليمان بأنه «الشخص الذي يظهر الكلمة العليا»، وهي جملة تعني أنه من خلال السلطان يجعل الله أوامره معروفة للبشرية، فعصيان السلطان هو أيضاً عصيان لله. وقد ظهر مثال لهذا المبدأ في شكله العملي في قانون سلطاني سنة 8/1537 يطلب من الحكام في كافة ممتلكات السلطنة بأن يفرضوا على أهالي القرى المسلمين بناء مساجد في قراهم إذا لم يكن هناك أي مسجد قائم، وأن يحضروا الصلاة بانتظام، وإن الفشل في القيام بذلك سيعرض صاحبه للعقاب[1]. وقد برر السلطان وأبو السعود هذا القانون على أنه، وببساطة، فرض للإرادة الإلهية؛ لأن الصلاة واجب تفرضه الشريعة. وتبعاً لذلك، فإن عدم تطبيقها يعتبر مخالفةً ليس لله فقط، وإنما أيضاً لأوامر السلطان، وبذلك صار هذا القانون بمثابة امتحان لولاء الناس للسلطان كما هو امتحان لولائهم للإسلام القويم.

ومهما يكن من أمر، فإن الصياغة المتماسكة، لفكرة أن السلطان كان وسيلة الله في نشر الأوامر المقدسة للشريعة، تطلبت إبداعاً عظيماً. لأنه، من ناحية أولى، كانت هناك مجموعات داخل الإمبراطورية العثمانية لا تلتزم بالإسلام الصحيح (مبتدعة)، ولكنها وبوضوح لم تكن غير موالية للسلطان

---

(1) Duzdag, Seyhulislam Ebussuud Efendi fetvalari, no. 282.

العثماني. ثانياً، وهو الأكثر أهمية، أن أكثر، إن لم يكن معظم، القوانين العثمانية والإجراءات الإدارية لم تكن مستمدة صراحةً من الشريعة. الحل للمشكلة الأولى كان، وبباسطة، السماح بالممارسات غير الأرثوذكسية، طالما أنها ليست علنية، وطالما أن تابعيها، في الظاهر على الأقل، يعلنون ولاءهم للشريعة[1]. أما تبرير القوانين غير الشرعية فقد كان أكثر صعوبة.

جزء من حل أبو السعود لهذه المسألة يظهر في لائحته للألقاب السلطانية، وواحد منها يصف سليمان بأنه الرجل الذي يمهد السبيل لإدراك الشريعة المجيدة. هذه الجملة تتضمن فكرة أن حكم السلطان ضروري من أجل إقامة النظام الصالح في العالم، والذي بدونه لن يكون حكم الشريعة ممكناً. القوانين العثمانية، في هذه الصياغة، وعلى الرغم من أنها غير مستمدة من الشريعة، أصبحت شرطاً أساسياً لتطبيقها. والحل الثاني كان بإعادة صياغة الأعراف العثمانية بتعابير شرعية. أما الضرائب غير الشرعية، كضريبة الماشية والضرائب الجمركية مثلاً، فقد بررها أبو السعود على أنها تمثل ضريبة شرعية مُجزئة عن الزكاة. وقد ذهب إلى ذلك بحسبان أن دافعي الضرائب يؤدون هذه الرسوم وفي نيتهم دفع الزكاة[2]. وفي مقدمة كتابه القانوني حول سكوبيا وسالونيك سنة 9/ 1568، يعطي، وبشكل أكثر تماسكاً، ليس فقط وصفاً مصاغاً لنظام امتلاك الأراضي والضرائب المعمول بهما، وإنما أيضاً يجعلهما «يتجانسان» مع الشريعة، وذلك بتسوية التعابير الإدارية والمالية الموضوعة في الاستخدام الفعلي، مع تعابير النصوص الشرعية[3]. هذه الإجراءات كانت خطوات توفيقية، في الصياغة اللفظية إن لم يكن بالواقع، بين القانون العثماني والقانون الديني؛ ومساعي أبو السعود في إضفاء الشرعية على القانون المدني

(1) وقد أصبح هذا واضحاً من خلال عدد من المحاكمات ضد الزنادقة والملحدين التي عُقدت خلال عهد سليمان.

(2) Duzdag, Seyhulislam Ebussuud Efendi fetvalari, no. 216, 217.

في الشرع الإسلامي «النية» ضرورية بشكل عام لصحة أي عمل ديني.

(3) Barkan, Zirai ekonominin hukuki ve mali esaslari, 297-9.

العثماني كانت موازية لمحاولاته، خلال النصف الثاني من عهد سليمان، نشر فكرة أن السلطان هو خليفة، وبالتالي الرأس الأعلى لجمهور المسلمين. وهدفه واضح من خلال لائحته للألقاب السلطانية، والتي تتضمن التالي:

خليفة رسول رب العالمين (النبي محمد)
ظل الله على كل الشعوب...
صاحب الإمامة العظمى...
وريث الخلفاء العظام...

ولم يكن أبو السعود في الحقيقة أول من وصف السلطان بأنه خليفة. فاللقب «خليفة الله» ظهر منذ سنة 1421 على صفحة عنوان روزنامه قدمت لمحمد الأول (1413 ـ 21)[1]. لكن يبدو أن أبا السعود هو أول من استخدم هذا اللقب في معناه القانوني المحدد. وقد استمد هذا المعنى، على الأرجح، من القاضي الماوردي (توفي 1058) الذي كان واحداً من القضاة القليلين الذي عملوا على تقديم نظرية للخلافة، في كتابه «الأحكام السلطانية». وبتبني هذه النظرية، فإن أبا السعود كان بإمكانه أن ينسب إلى السلطان سلطة على كل المسلمين. وقد حدث مثال على ذلك في الأسئلة التي قدمت من جانب سليمان إلى أبي السعود، والتي تتعلق بشرعية الحرب ضد الصفويين، حيث يوصف سليمان على أنه «سلطان الشعوب الإسلامية» والصفويون على أنهم «مرتدون» ويرى بأن لسليمان الحق بحكم العالم، وكل المسلمين الذين ينكرون عليه سلطته هذه ينتمون إلى التصنيف الفقهي «المرتدون»[2]. وكانت لنظرية الماوردي في الخلافة، وظيفة أخرى في تبرير

(1) C. N. Atsiz, Osmanli tarihine ait takvimler (Istanbul 1961), 9.

(2) Duzdag, Seyhulislam Ebussuud Efendi fetvalari, no. 479.

في الشرع الإسلامي كلمة «مرتد» تصف المسلم الذي يخرج على سلطة حكم إسلامي شرعي، والذي تنبغي مقاتلته من قبل هذه السلطة الشرعية. ومن الطبيعي والحال هذه أن لا تصف الدعاية العثمانية الصفويين بالمرتدين لأن هذا يتضمن الاعتراف بأنهم كانوا في الأصل مسلمين وإنما بالمشركين!

الوظائف والأجراءات الحكومية القائمة على أنها تقع ضمن نطاق الشريعة، وفي إعطاء القوانين السلطانية شرعيةً تعادل نصوص الشريعة، على الأقل إلى المدى الذي يسمح بالاختيار النهائي بين الإمكانيات المتاحة، واعتبار هذا الاختيار سياسةً شرعية[1]. وكمثال على استخدام السلطان لهذا الحق، والذي يبدو أنه أثار جدلاً، كان قانون 1544، والذي وضعه أبو السعود كقاضي عسكر، يمنع فيه النساء من الزواج بدون موافقة وصيّ ذكر. وهناك رأي ضمن التقاليد الفقهية (للمذهب الحنفي) يسمح في الواقع بمثل هذا الزواج، إلا أن القانون السلطاني لسنة 1544 عطّل هذا الخيار، وعندما سئل أبو السعود، فإنه برر القانون جزئياً على قاعدة السياسة الشرعية للخليفة[2].

ويبدو أن أبا السعود كان يعمل لبناء نظرية تقول إن السلطان العثماني، كخليفة، له سيادة عالمية، وأن قوانينه لها قوة الأوامر الشرعية. ولكنه لم ينتج صياغة نهائية لهذه الفكرة. وربما كان مشغولاً جداً بحيث لم يتمكن أبداً من تحقيق ذلك. زد على ذلك، أن إعلان مفهوم كهذا كان يتطلب قدرة على إقناع العامة بمسوّغات السلطات الواسعة للسلطان. ولا شك أن فتوحات سليمان العظيمة بين سنوات 1520 و1560 قد شجعت مثل هذه الصورة، إلا أن عجزه الظاهر والمتزايد نتيجة كبر سنه، وأكثر من ذلك، تمرد ابنه بايزيد بين سنتي 1559 و1561، لا بد أن تكون قد دمرت هالة عظمته. لذا عندما توفي أبو السعود سنة 1574، ماتت نظرية الخلافة العثمانية معه.

---

(1) راجع: Norman Calder, «Friday prayer and the Juristic theory of government: Sarakhsi, Shirazi, Mawardi», Bulletin of the School of Oriental and African Studies XLIX/1 (1986), 35-47.

(2) P. Hoster, Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert (Stuttgart 1935), 28-9.

(3) راجع ملاحظات سفير هابسبورغ Busbecq حول ظهور سليمان سنة 1555 في كتاب:
E. S. Forster (trs), The Turkish letters of Ogier Ghiselin de Busbecq (Oxford 1972), 65-6.